NACHRICHTEN
DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN
I. PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE

Jahrgang 2005 Nr. 1

Das Prophetenḥadīṯ

Dimensionen einer islamischen Literaturgattung

Von

C. Gilliot und T. Nagel



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Ausgegeben Februar 2005

Le hadith[1] dans l'œuvre d'Ibn ʿArabī ou la chaîne ininterrompue de la prophétie

Denis Gril

Université de Provence-IREMAM

L'importance que prend le hadith, à la suite du Coran, dans l'œuvre d'Ibn ʿArabī, s'inscrit dans un mouvement général de la spiritualité en islam où la personne du Prophète tient une place de plus en plus visible. Cette étude montrera quel usage le maître andalou fait des traditions prophétiques: transmission, citation et exégèse. Elle s'interrogera avant tout sur certaines de ses positions à l'égard de la Sunna qui s'expliquent en partie par le statut de parole révélée qu'il attribue au hadith. L'un des paradoxes de l'islam réside dans la distinction radicale entre le Coran, parole divine et le hadith, propos faisant parler le Prophète ou parlant de lui et dans l'autorité quasiment identique reconnue à l'une et l'autre de ces deux sources. En matière de jurisprudence, le texte du hadith n'entraîne pas exactement le même degré d'obligation ou d'interdiction que le Coran et, contrairement à celui-ci, une tradition prophétique est soumise à la critique de son texte et surtout de sa chaîne de transmetteurs. Cependant, si l'on cherche à soupeser l'importance respective du Coran et de la Sunna dans l'établissement de la norme et de la pratique musulmanes, la balance penche plutôt en faveur de la Sunna.

L'un des intérêts de l'œuvre d'Ibn ʿArabī est de poser la question du rapport entre les deux sources scripturaires de l'islam[2]. Plusieurs études récentes ont montré combien, dans son inspiration et sa structure, son œuvre est liée au texte coranique. Le hadith, vaste ensemble de textes indépendants et de nature diverse, ne pouvait exercer la même fonction structurelle. Il n'en occupe pas moins une place significative, qu'il soit cité à l'appui du commentaire coranique ou objet lui-même d'interprétation. Le fait n'a en soi rien de spécifique, non plus que l'attention accordée à la chaîne de garants (*isnād*) et à la transmission. Comme on le verra, cette dernière est à la fois magnifiée et relativisée. Soumise aux aléas de la faiblesse humaine, elle n'en véhicule pas moins une parole inspirée et une présence perçue par le dévoilement (*kašf*), fondement de la connaissance ésotérique.

L'itinéraire personnel du Šayḫ al-Akbar contribue également à fortifier son intérêt pour le hadith. Après ses premières expériences spirituelles, il suit l'itinéraire normal de l'acquisition du savoir et se fait le disciple de nombreux cheikhs dont

---

[1] Dans son sens habituel de tradition prophétique, ce terme sera orthographié ainsi, sans transcription.

[2] William A.Graham soulève la question à propos du hadith qudsī dans son *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, 1977. Il cite le *Miškāt al-anwār* d'Ibn ʿArabī qui pourtant ne s'est pas ou peu exprimé au sujet de cette forme particulière de hadith.

un certain nombre étaient des traditionnistes. Arrivé en Orient, son intérêt pour le hadith ne diminue pas, au contraire.

Ibn ʿArabī et l'étude du hadith

Ibn ʿArabī, issu d'une famille aristocratique d'al-Andalus au service du pouvoir, reçoit dans sa jeunesse plus une éducation littéraire que la formation d'un ʿālim. Quand, dès avant l'âge de vingt ans, il est gratifié de nombreuses visions et de l'ouverture spirituelle (*fatḥ*), il reçoit un vaste ensemble de connaissances inspirées concernant la métaphysique de l'Etre, la cosmologie et l'hagiologie, alors qu'il n'a pas encore étudié ni les sciences traditionnelles ni même le *taṣawwuf*. Ce n'est que plus tard par exemple qu'il étudie sous la direction d'un de ses maîtres la *Risāla* de Qušayrī.

Grâce à de nombreux maîtres en Andalus, au Maghreb et en Orient, il découvre avant tout la science du hadith, mais aussi le *fiqh* et dans une moindre mesure le *kalām*[3]. Il s'agit en fait d'une redécouverte car pour lui les sciences acquises ne font que confirmer le savoir reçu par illumination au cours de la retraite (*ḫalwa*). Pour Ibn ʿArabī comme pour les autres maîtres du t*aṣawwuf*, le *kašf* confère une science qui embrasse tout le champ du savoir et procure la certitude dans tous les domaines et dans celui du hadith en particulier.

De toutes les sciences ainsi étudiées, c'est certainement à celle du hadith qu'il a consacré le plus de temps et sur laquelle il a le plus écrit. Il reflète en cela le contexte religieux et culturel de l'Occident almohade comme du Proche Orient ayyoubide et seldjoukide qui encourage tout particulièrement l'étude de la tradition. Claude Addas a dressé, à partir de l'auto-bibliographie d'Ibn ʿArabī, *al-Iǧāza ilā l-Malik al-Muẓaffar* et en relevant par ailleurs les nombreux *isnād* cités dans les *Muḥāḍarāt al-abrār*, une liste des maîtres d'Ibn ʿArabī; elle montre qu'un grand nombre d'entre eux lui ont transmis des traditions prophétiques.

Dans *al-iǧāza* ainsi que dans le *Fihris al-mu'allafāt*[4] où le Cheikh a consigné de mémoire la liste d'une grande partie de ses œuvres, on remarque plusieurs recueils de hadith. La plupart, résumés des recueils les plus connus, les *Ṣaḥīḥ* de Buḫārī et de Muslim ou le *Ǧāmiʿ* de Tirmiḏī[5], ont disparu.

---

[3] Sur ses maîtres, principalement en hadith, voir Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi',* Leiden 1919 pp.24–6 ainsi que le tableau dressé par Claude Addas, *Ibn ʿArabî ou la quête du Soufre Rouge* pp.348, 350 et 354 et pp.365–7.

[4] Il est frappant qu'Ibn ʿArabī commence les deux parties de cet ouvrage, les livres laissés en dépôt et ceux circulant de son temps, par ses résumés ou anthologies de hadith, cf. Kurkīs ʿAwwād, «Fihrist mu'allafāt Muḥyīddīn Ibn ʿArabī» in *Maǧallat al-Magmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī*, Damas n°29–30 1954–5 pp 356 et 527–8.

[5] Sur l'intérêt particulier d'Ibn ʿArabī pour le *Ǧāmiʿ* de Tirmiḏī, voir Dominique Urvoy, *Le monde des Ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe* p.139, cité par Gerald Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-ʿArabi's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden 1999 p.120 note 59.

Mais le *Miškāt al-anwār fīmā ruwiya ʿan Allāh min al-aḫbār*[6] réunit des hadith *qudsī* dont seuls les quarante premiers sont précédés d'un *isnād*; pour les autres, la référence est généralement indiquée. Il faut signaler également un autre ouvrage: *al-Maḥaǧǧat al-bayḍā' fī l-aḥkām al-šarʿiyya*, du genre des *aḥādīṯ al-aḥkām*. D'après le *Fihris*, l'ouvrage comportait deux tomes et un troisième inachevé. La bibliothèque Yūsuf Aġā à Konya[7] conservait jusqu'à une date très récente un exemplaire autographe du deuxième tome commençant par un chapitre général sur la prière, plus précisément sur le mérite respectif des différents rangs pour les hommes et les femmes (*abwāb ṣifat al-ṣalāt: bab tafāḍul al-ṣufūf fī l-ṣalāt li-l-riǧāl wa l-nisā'*) et s'achevant par un chapitre sur le spectacle des jeux d'armes le jour de la Fête dans la mosquée du Prophète (*bāb al-laʿib fī yawm al-ʿīd bi-l-silāḥ fī masǧid al-nabī*). On peut donc penser que l'auteur qui se trouvait alors à La Mecque en l'an 600 H. avait l'intention de composer pour lui-même un vaste recueil de hadith tenant lieu de référence en matière de jurisprudence. La page de garde porte de la main d'Ibn ʿArabī lui-même cinq *isnād* aboutissant au célèbre traditionniste al-Silafī, originaire des environs de Chiraz et mort à Alexandrie en 570/ (*ḥaddaṯa-nā Abū l-Tahir al-Silafī*) et remontant jusqu'à Buḫārī, Abū Dāwūd, Muslim, Nasaʾī et Tirmiḏī. Cet *isnād* pose évidemment problème, étant donné la date du décès de Silafī. On sait cependant que ce dernier avait adressé à plusieurs savants une *iǧāza ʿāmma* les autorisant à rapporter les hadith sous son autorité[8]. Il est fort possible qu'Ibn ʿArabī ait reçu à son tour cette autorisation par un intermédiaire qu'il ne nomme pas. De cet ouvrage retenons d'une part l'importance accordée à la transmission, comme le montrent les *isnād* préliminaires, d'autre part la composition d'un ouvrage de *fiqh* fondé uniquement sur le hadith. Ce choix situe l'auteur dans un certain courant de la pensée juridique; on verra plus loin le respect qu'il vouait à Ibn Ḥazm comme traditionniste.

---

[6] Ed. Abū Bakr Mahyūn, Le Caire 1369 H. Ce recueil a été présenté et traduit par Muhammad Vâlsan sous le titre La *Niche des lumières*, Paris 1983; l'introduction signale d'après Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, Damas 1964, les œuvres du Cheikh relatives au hadith et dresse la liste des transmetteurs immédiats ou non d'Ibn ʿArabī. On y trouve en effet Abū l-Ṭāhir al-Silafī.

[7] Ancienne cote: 5216 et nouvelle: 4986, 325f. La page de garde porte les *isnād* mentionnés ci-après; la page de titre porte le titre suivant: *al-sifr al-ṯānī min kitāb al-maḥaǧǧat al-bayḍā' fī l-aḥkām al-šarʿiyya wa l-ādāb al-rabbāniyya al-ṯābita ʿan al-nabī ʿalayhi l-salām al-manqūla ʿan al-a'immat al-aʿlam ahl al-ʿadāla wa l-riḍā min al-sunan wa l-āṯār wa maḏāhib ʿulamā' al-amṣār mim-mā ʿuniya bi-taḫrīgi-hā wa taṣnīfi-hā al-ʿabd al-faqīr ilā ʿllāh taʿālā Muḥammad b. ʿAlī b.M. Ibn al-ʿArabī al-Ṭā'ī al-Ḥātimī al-Andalusī bi-ḥaram Makka zādahu ʿllāh tašrīfan ḥarraǧa-hā li-waliyyi-hi al-masʿūd ʿAbdallah Badr b. ʿAbdallah al-Habašī muʿtaq Abī l-Ġanā'im b. Abī l-Futūḥ al-Ḥarrānī raḍiya ʿllah ʿan-hum wa ʿan al-muslimīn aǧmaʿīn.* Plus bas, Sadr al-Din al-Qunawi indique que l'ouvrage est entré dans sa propriété. Une note écrite de bas en haut à droite de la page atteste que l'ouvrage a été constitué en *waqf* par ce dernier pour la bibliothèque attenante à sa tombe. Nous donnons toutes ces précisions parce que depuis l'ouvrage a été volé avec une centaine d'autres manuscrits dont des œuvres autographes d'Ibn Arabi et de Qunawi et des lettres de chancellerie de l'époque seldjoukide. Il s'agit là d'une perte inestimable.

[8] Cf. EI[2] *Silafi* IX 630–2 (Claude Gilliot).

Faut-il citer ici le *Kitāb al-mubašširāt min al-aḥlām fīmā ruwiya ʿan al-nabī min al-aḫbār fī l-manām* où, comme l'annonce le titre, sont rapportées des traditions entendues directement du Prophète, en songe? Comme on le verra plus loin Ibn ʿArabī considère ce mode de réception du hadith, en rêve ou à l'état de veille, comme le plus sûr, pour celui qui en est gratifié. Il mentionne effectivement cet ouvrage dans le *Fihrist* parmi les œuvres qu'il a reçu l'ordre de composer mais non de diffuser[9].

Dans les œuvres majeures, les *Futūḥāt al-Makkiyya* en particulier, le hadith tient une place non négligeable bien que moins importante quantitativement que le Coran. Il ressort d'un relevé plus ou moins systématique que la plupart des hadith qui y sont cités proviennent des «Six Livres», auxquels il faut ajouter les *Sunan* de Bayhaqī et les recueils de Ṭabarānī. On trouve également des traditions inexistantes dans les recueils canoniques mais fréquemment citées dans les ouvrages de *taṣawwuf*, telle la fameuse sentence: «Qui connaît son âme, connaît son Seigneur», à propos duquel le Cheikh précise qu'elle est authentique de par son sens (*maʿna*ⁿ) mais non par sa transmission (*riwāyata*ⁿ)[10]. Il donne très souvent comme un hadith du Prophète: «Ni ma terre ni mon ciel ne Me contiennent mais le cœur de mon serviteur croyant me contient », alors que cette tradition est mentionnée ailleurs comme une tradition des Gens du Livre[11]. Il lui arrive aussi d'user d'une formule plus vague: «Dans la tradition faisant parler Dieu ainsi (*wa fī l-ḫabar al-mutarǧim ʿan-hu*) : je suis auprès de ceux dont le cœur est brisé à cause Moi »[12].

Ibn ʿArabī adopte donc à l'égard du hadith une position moyenne, soucieuse d'authenticité et ouverte à des traditions d'origine plus incertaine, véhiculant un enseignement spirituel incontestable. Pour l'ensemble des hadith cités dans les *Futūḥāt*, on peut proposer ce classement thématique, par ordre de fréquence:

Attributs et représentations de Dieu (les expressions anthropomorphiques en particulier)
La relation de l'homme à Dieu (souvent exprimée sous forme de hadith *qudsī*)
Le Prophète et sa réalité supra temporelle
Traditions fondatrices, sur l'islam en général
Traditions juridiques (surtout dans les chapitres sur les rites)

---

[9] Cf *Fihrist* n° 173 p., O.Yahya, *Histoire et classification* II 394 n° 486. Cet ouvrage ne doit donc pas être confondu avec la *Risālat al-mubašširāt*, O.Yahya ibid., RG n° 485. Il existe plusieurs manuscrits de ce texte qui a été éditée par Yāsuf al-Nabhānī dans sa Saʿādat al-dārayn fi l-ṣalat ʿalā sayyid al-kawnayn, reprod. Beyrouth s.d. p.472–8. Le contenu de ces visions concerne le plus souvent la pratique de la Sunna.

[10] Sur ce hadith et son commentaire par Ibn ʿArabī, voir l'introduction de Michel Chodkiewicz à Awḥad al-Dīn Balyānī, *Epître sur l'Unité absolue*, Paris 1982 pp.27–31.

[11] Saḫāwī, *al-Maqāṣid al-ḥasana* p.589 n° 990 et ʿAǧlūnī, *Kašf al-ḫafāʾ* II 195 n° 2256. Cette tradition est citée par Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* I 240 et par Ġazālī dans l'*Iḥyāʾ*, d'après Saḫāwī sous la forme *lam yasaʿ-nī*, alors qu'Ibn ʿArabī emploie toujours l'accompli: *mā wasiʿa-nī*.

[12] Saḫāwī, *al-Maqāṣid al-ḥasana* p.169 n° 188 et ʿAǧlūnī, *Kašf al-ḫafāʾ* I 203 n° 614.

Rappelons enfin que les *Futūḥāt* s'achèvent par un chapitre de conseils (*waṣāyā*) principalement inspirés de hadith cités tels quels ou commentés dans un style très accessible qui tranche avec le reste du livre et tout particulièrement l'avant-dernier chapitre. Ce chapitre final est suivi d'une suite d'invocations extraites de la Sunna puis du Coran. Le message est clair: cette vaste somme de connaissances ésotériques ramène vers la source: l'inspiration prophétique reçue par révélation divine.

Faiblesse et grandeur de l'*isnād*

Après l'envoi (*ḫuṭba*), les *Futūḥāt* commencent par une introduction (*muqaddimat al-kitāb*) faisant l'apologie de la connaissance ésotérique et du savoir inspiré. L'auteur cite à l'appui deux hadith bien connus[13]. Dans le premier, rapporté par Buḫārī, Abū Hurayra déclare: «J'ai retenu de l'Envoyé de Dieu deux sortes (lit. deux récipients) de science. J'ai diffusé l'un, mais l'autre, si je l'avais diffusé, on m'aurait coupé la gorge»[14]. Il est remarquable qu'Ibn ʿArabī tienne à rapporter cette tradition par trois voies différentes remontant toutes à Buḫārī. Il l'a reçue de son maître en hadith al-Ḥaǧarī à Ceuta en 589 H., du neveu du cadi Abū Bakr Ibn al-ʿArabī à Séville en 592 H. et de Yūnus b. Yaḥyā al-Hāšimī à La Mecque en 599 H. L'importance de cette tradition pour l'apologétique du soufisme n'explique pas seulement cette abondance d'*isnād* car son authentification par Buḫārī constitue une garantie suffisante. La seconde tradition est la parole d'Ibn ʿAbbās à propos de Coran 65: 12: «Dieu est celui qui a créé sept cieux et la terre pareillement; l'Ordre divin descend entre eux»: «Si j'en disais l'interprétation, vous me lapideriez» et dans une autre version «vous diriez que je suis un infidèle». Ici Ibn ʿArabī se contente de préciser qu'il tient ce dire de Abū ʿAbdallāh M. Ibn ʿAyšūn, d'après le cadi Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, d'après Abū Ḥāmid al-Ġazālī. On trouve ça et là dans les *Futūḥāt* des hadiths précédés de tels *isnād*, signe que le Cheikh leur accorde une importance particulière.

L'importance de la chaîne de transmission ne se limite pourtant pas à son rôle d'authentification. Elle fait remonter à la source de l'autorité et met en présence d'un être sacré, le Prophète, un compagnon ou encore un autre personnage lié à la prophétie. L'histoire suivante, assez étrange, rapportée comme un hadith isolé (*ġarīb*), l'illustre tout particulièrement. Ibn ʿArabī dit avoir entendu dans sa maison à Alep une histoire rapportée par un aveugle, Ibrāhīm b. Sulaymān, qui la tenait lui même d'un bûcheron «homme de confiance» (*ṯiqa*). Ce dernier raconte qu'ayant un jour tué un serpent, il est enlevé par des djinns qui l'amènent à leur chef et l'accusent d'avoir tué un de leur cousin. Le cheikh des djinns leur déclare: libérez-le et ramenez-le chez lui car j'ai entendu l'Envoyé de Dieu – sur lui la grâce et la paix – nous dire: «Celui d'entre vous qui prend une autre forme que la sienne et est tué, il ne pourra être exigé pour lui ni vengeance ni prix du sang. Or votre cousin a pris la forme d'un serpent qui est l'ennemi de l'homme». Il explique

[13] *Futūḥāt* I 32.

[14] Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, *ʿilm* 42, I 40.

ensuite au bûcheron étonné qu'il est l'un des derniers survivants des djinns de Niṣībīn[15] et qu'il rend la justice parmi les siens selon ce qu'il a entendu du Prophète. Ibn ʿArabī considère visiblement cette anecdote merveilleuse comme un hadith. Non seulement il le rapporte à deux de ses compagnons, mais, de retour avec eux à Alep, il les envoie chez son informateur pour qu'ils l'entendent directement de sa bouche. Il conclut ainsi: «et il le leur rapporta comme il me l'a lui-même rapporté» (*fa-ḥaddaṯa-humā kamā ḥaddaṯa-nī*)[16]. Le caractère insolite de l'histoire souligne d'autant le prix attaché à l'audition et à la transmission directe qui rapproche le récepteur le plus près possible de la source.

L'attachement d'Ibn ʿArabī à la réception et à la transmission ne se limite pas au hadith. Il a reçu aussi, comme c'était l'usage, toutes sortes d'ouvrages dont il établit une longue liste au début des *Muḥāḍarāt al-abrār.* Il précise qu'il les rapporte «par audition, lecture et audition, en recevant un exemplaire ou par correspondance» (*rawaytu-hā samāʿan wa qirāʾatan aw mudāwalatan aw kitābatan).* L'emploi de ces termes techniques manifeste une certaine familiarité avec les règles de la transmission que l'on retrouve à propos d'un hadith assez particulier nécessitant pour cette raison d'être authentifié par un *isnād.* Cette tradition raconte l'envoi par Saʿd b. Abī Waqqāṣ, sur l'ordre de ʿUmar, de Naḍla b. Muʿawiya al-Anṣārī combattre en Irak. Sur le chemin du retour, ce compagnon lançant l'appel à la prière face à une montagne, entend une voix lui répondre. Sort alors de cette montagne un disciple de Jésus doué d'une longévité extraordinaire qui y vit caché. Il transmet à Naḍla un enseignement sur la fin des temps[17]. Le Cheikh précise que selon al-Ḥākim (al-Nīsābūrī) la faiblesse de l'*isnād* est due à l'un de ses transmetteurs. Il ajoute: «Ce hadith, même si on a critiqué la voie de sa transmission, est authentique pour nous et nos semblables par dévoilement (*kašfan*)». Cette précision qui revient souvent sous la plume d'Ibn ʿArabī, donne une première idée de la différence de point de vue qui le distingue lui et ses semblables des traditionnistes ordinaires.

Dans le hadith rapporté par Buḫārī: «Dieu a créé Adam à son / Son image» (ou: selon sa forme)[18] et souvent cité par le Cheikh, le pronom peut se rapporter à Dieu ou à Adam. Une variante résout la difficulté bien que son authenticité soit mise en doute par les spécialistes. Ibn ʿArabī la présente ainsi: «Dans une version authentifiée par le dévoilement (*fī riwāya yuṣaḥḥiḥu-hā l-kašf*), même si elle n'est pas solidement établie pour les maîtres en transmission (*aṣḥāb al-naql*), il est dit:

---

[15] Selon la tradition, le Prophète au retour de Ṭa'if, avant l'Hégire, reçut la visite de sept djinns venus de Niṣībīn ou Naṣībīn (Nisibe), ville de Haute-Mésopotamie actuellement en Turquie, cf. Ibn Hišām, *Sīra*, Le Caire 1375/1955 I 422 et Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, Būlāq XXVI 20 (commentaire de Coran 46: 29).

[16] *Futūḥāt* III 49, chap. 312.

[17] Cf. *Futūḥāt* I 223 chap. 36.

[18] Buḫārī, *istiʾḏān* 1, VIII 62; Muslim *birr wa ṣila* 115, com. de Nawawī XVI 165; Ibn Ḥanbal, *Musnad* II 244, 315 etc... . Nawawī récuse l'authenticité de la variante «selon la forme du tout-Miséricordieux» mais Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī semble l'admettre, cf. *Fatḥ al-bārī* XI 2. Sur les diverses versions et les controverses auxquelles elles ont donné lieu, voir Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, Paris 1997 pp. 123-136.

‹à l'image du Tout-Miséricordieux›, ce qui lève l'ambiguïté. Ceci nous apprend que toute variante levant une ambiguïté est authentique, même si elle est faible du point de vue de la transmission»[19]. On constate donc une certaine concurrence non pas entre deux formes de savoir, mais entre deux manières de recevoir et transmettre un même savoir. Malgré l'importance qu'il donne à l'*isnād*, Ibn ʿArabī est conscient des incertitudes qui pèsent sur un mode d'authentification soumis aux aléas d'une transmission humaine. Il remarque à ce propos:

«La mise en pratique de maint hadith faible (*ḍaʿīf*) a été abandonnée pour la faiblesse de sa transmission, à cause d'un traditionniste réputé forger les hadiths (*waḍḍāʿ*), alors que ce hadith est en réalité authentique car, dans ce cas, ce ‹forgeur› (*wāḍiʿ*) a été véridique et n'a rien inventé. Ce hadith a été rejeté par les traditionnistes par manque de confiance dans sa transmission, surtout si ce forgeur est le seul à le rapporter ou s'il occupe une place centrale dans sa transmission (*kāna madār al-ḥadīṯ ʿalay-hi*)»[20]. A l'inverse, comme on le verra, un saint doué de dévoilement et en contact avec la Présence prophétique pourra avoir connaissance du caractère non authentique d'un hadith pourtant impeccable du point de vue de l'*isnād.* Si bien que le *kašf* peut autant invalider qu'authentifier une tradition, jetant finalement le doute sur tous les efforts déployés par les traditionnistes pour établir un corpus de références sûres.

A propos du hadith «forgé» (*mawḍūʿ*), Ibn ʿArabī propose une explication qui permet de comprendre dans une certaine mesure un phénomène surprenant quand on connaît les mises en garde prophétiques contre une telle pratique. Dans un chapitre des *Futūḥāt* sur les *ḫawāṭir*, pensées inspirées par Dieu, par l'ange, par l'âme ou par Satan, il rappelle, à propos de la dernière catégorie, qu'une des ruses de Satan est de suggérer à partir d'un principe juste, une idée fausse. Il donne en exemple des maîtres ou des ascètes qui, ayant entendu la parole du Prophète: «Celui qui fonde une voie bonne, il en aura la récompense et la récompense de ceux qui la suivent»[21], désirent bénéficier de cette récompense. Craignant de ne pas être suivis dans la voie ou la pratique fondée par eux, ils attribuent leur innovation au Prophète. Lorsque l'ange leur rappelle la parole de l'Envoyé: «Celui qui m'attribue intentionnellement un propos mensonger, qu'il cherche son siège dans le Feu»[22], ils l'interprètent en considérant que cela s'applique à une parole qui conduit à une erreur. La condamnation concerne également les sectateurs de toutes sortes (*ahl al-ahwāʾ wa l-bidaʿ*), les chiʾites en particulier ou encore ceux qui, ayant reçu au cours de leur retraite une ouverture spirituelle imparfaite, attribuent à Dieu des paroles qu'ils ont cru entendre de lui, alors qu'elles proviennent de leurs propres âmes[23]. Si la critique historique trouve d'autres raisons à la forgerie du hadith, cette explication, considérant le phénomène de l'intérieur, permet de

---

[19] *Futūḥāt* II 490 chap. 207. Voir aussi III 31 chap. 302.

[20] *Futūḥāt* I 150 chap. 14.

[21] Cf. Ibn Māǧa, *Sunan, muqaddima* 14, éd. M.Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, I 74 n° 203 et *Concordance* II 552.

[22] Cf. Ibn Ḥanbal, *Musnad* III 39 (version légèrement différente).

[23] Cf. *Futūḥāt* I 282 chap. 55.

comprendre comment une telle pratique a pu se diffuser dans les milieux ascétiques ou sectaires au début de l'islam.

Ibn ʿArabī ne s'inscrit toutefois pas dans une tendance hypercritique à l'égard du hadith. On a vu qu'il admet des traditions d'origines diverses pour autant qu'elles expriment une vérité incontestable. Il ne met pas non plus en cause le mode d'acquisition normal du savoir en islam, fondé sur la transmission ou la raison ou les deux à la fois, mais il privilégie la connaissance directe du cœur qui seule procure la certitude. Il reprend à son compte non pas la confrontation mais la hiérarchisation de la connaissance exotérique et ésotérique, telle que l'avait formulée en son temps Abū Yazīd al-Bisṭāmī: «Vous avez reçu votre science d'un mort d'après un mort et nous, nous avons reçu notre science du Vivant qui ne meurt point. L'un d'entre nous dit: ‹mon cœur m'a rapporté d'après mon Seigneur› et vous vous dites: ‹un tel m'a rapporté›; où est-il? – Mort, répondit-on.» Plus imagée encore est la formulation d'Abū Madyan qu'Ibn ʿArabī considère comme son maître: «Quand on lui disait: un tel dit d'après un tel, il répliquait: nous ne voulons pas manger de la viande de conserve (*qadīd*); allez, apportez-moi de la viande fraîche!»[24].

Cette dévalorisation de l'*isnād* est toutefois compensée par sa fonction principale: la transmission. N'est-elle pas avant tout la communication d'un message (*balāġ* ou *tablīġ*), un des aspects essentiels de la mission prophétique? On retrouve ici la doctrine de la sainteté et son rapport avec la prophétologie. Pour Ibn ʿArabī, Dieu a soumis le saint à une épreuve terrible en l'appelant d'un nom divin: *walī* (proche, ami, allié mais aussi «patron»), alors que le prophète est avant tout qualifié de serviteur (*ʿabd*) et envoyé (*rasūl*), termes qui ne peuvent s'appliquer qu'à l'homme et désignent par conséquent sa perfection propre. La perfection de l'homme réside en effet dans sa servitude (*ʿubūdiyya*), autrement dit sa non-ressemblance à Dieu. Celui-ci a cependant laissé aux saints la possibilité de réaliser un aspect de la perfection prophétique en faisant dire à son Prophète[25]: «– Que le présent transmette à l'absent (*li-yuballiġ al-šāhid al-ġā'ib*)». Par cette parole, il a confié à ses Compagnons et à leurs successeurs une part de cette fonction humaine de transmission. La parole du Prophète: «Que Dieu fasse miséricorde à un homme qui a entendu ma parole, l'a retenue et retransmise comme il l'a entendue»[26] indique que le hadith doit être rapporté littéralement (*ḥarfan ḥarfan*) et non seulement par le sens (*maʿnan*). La parole du Prophète étant inspirée, Ibn ʿArabī met sur le même plan les «transmetteurs de la Révélation» (*naqalat al-waḥy*): récitateurs du Coran ou traditionnistes, à condition toutefois que ces derniers respectent la transmission littérale. Seules ces deux catégories de savants seront ressuscitées avec les envoyés car ils auront transmis intégralement le texte de la Révélation depuis le temps du Prophète jusqu'à la fin des temps. Il explique encore pourquoi la transmission et la réception du hadith revêtent une telle importance pour lui ou ses maîtres: «Tant qu'un homme ne transmet pas le hadith avec sa chaîne de trans-

[24] *Futūḥāt* I 280 chap. 54.
[25] Lors du Pèlerinage de l'adieu, Buḫārī, *ʿilm* 9, I 27 et *Concordance* I 216.
[26] Cf. *Concordance* VII 261.

mission (*sanad*) continue, non interrompue (*muttaṣilan ġayra munqatiʿ*), il n'aura pas atteint cette station spirituelle et n'en aura pas respiré le moindre parfum. Il ne sera qu'un des saints faisant concurrence à Dieu par le nom de *walī*. Il perd sa qualité de serviteur dans la mesure où il prend ce nom et c'est pourquoi le nom de *muḥaddaṯ*[27] est préférable à celui de *walī*»[28]. De ce point de vue, le petit nombre d'intermédiaires entre le dernier transmetteur et la source (*al-qurb fī l-isnād* ou *al-ḥadīṯ al-ʿālī*) prend tout son sens[29].

Les deux faces de la Révélation

La portée hagiologique de l'*isnād* recouvre une autre question: l'identité, en tant que révélation (*waḥy*), du Coran et de la parole prophétique. Ibn ʿArabī commente ainsi le verset où il est dit au Prophète: «Dis: je ne vous exhorte qu'à une chose: que vous agissiez pour Dieu doublement ou isolément»(34: 46): «doublement» signifie: par Dieu et son Envoyé, car celui qui obéit à l'Envoyé, obéit à Dieu, que ce soit en appliquant le Coran ou la Sunna; «isolément» signifie par Dieu ou par l'Envoyé, dans la mesure ou chacun détient une autorité équivalente. Il cite à l'appui de cette affirmation ce hadith: «Que je ne vois pas l'un d'entre vous accoudé sur sa banquette, dire, alors que lui parvient l'un de mes propos: – récite-moi plutôt du Coran. Par Dieu, ce propos est comme le Coran ou plus encore!»[30]. Cette dernière affirmation «comme le Coran ou plus encore» s'explique

---

[27] Celui a qui Dieu parle ou celui à qui on rapporte un hadith.

[28] *Futūḥāt* I 229 chap. 38. Voir aussi III 50 chap. 313.

[29] Cf. *Futūḥāt* III 561 chap. 398.

[30] On trouve dans les *Sunan* 3 versions toutes différentes de celle-ci mais convergentes par le sens. Cf. Ibn Māǧa *muqaddima* 2 hadith n°12, I 6; Abū Dāwūd, *sunna* 5, IV 200; Tirmiḏī *ʿilm* 10 in *Tuḥfat al-aḥwaḏī* III 374; voir aussi Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 131 et Wensinck, *Indices et concordance* I 57 (*arīka*). M.ʿAbd al-Raḥmān al-Mubārakpūrī dans son commentaire de Tirmiḏī, *Tuḥfat al-aḥwaḏī*, ajoute: «Dārimī rapporte d'après Yaḥyā b. Kaṯīr: Gabriel faisait descendre la Sunna comme il faisait descendre le Coran. Cité dans le *Durr* (*al-manṯūr*, sans doute, de Suyūṭī) ainsi que par al-Qārī dans le *Mirqāt*». Le commentateur renvoie à Dārimī, *Sunan*, *muqaddima* 49 (I 144-5): *bāb al-sunna qāḍiya ʿalā kitāb Allāh* ‹l'autorité de la Sunna l'emporte sur le Livre de Dieu›, qui commence effectivement par citer ce hadith (même version qu'Ibn Māǧa, d'après al-Miqdām b. Maʿdīkarib al-Kindī. Il y ajoute ce propos attribué à Yaḥyā b. Abī Kaṯīr par al-Awzaʿī: «La Sunna l'emporte sur le Coran et non l'inverse» et cette parole de Ḥassān, d'après al-Awzaʿī également: «Gabriel descendait apporter au Prophète la Sunna (ou révélait: *yunazzilu ʿala l-nabī bi-l-sunna*) comme il descendait apporter le Coran». Cette tradition est rapportée par Dārimī (*Sunan*, *muqaddima* 49, Beyrouth s.d. I 145), d'après al-Awzaʿī, comme une parole de Ḥassān (b. ʿAtiyya al-Muḥāribī), un «suivant des suivants» de Syrie mort entre 120 et 130 H., d'après Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb al-tahḏīb* Ḥaydarabād 1325 H., reprod. Beyrouth, II 251.

Il cite encore à l'appui Saʿīd b. Ǧubayr qui, ayant rapporté un hadith, se vit objecter par un assistant: «Il y a dans le Livre de Dieu quelque chose qui contredit ceci». Saʿīd lui réplique: «Je te rapporte une parole du Prophète et tu y opposes le Livre de Dieu? L'Envoyé de Dieu – sur lui la grâce et la paix – connaissait mieux le Livre de Dieu que toi!». Ces trois

par l'*isnād* intérieur du hadith: la parole du Prophète lui est inspirée directement, sans l'intermédiaire de Gabriel; plus proche de Dieu, elle est donc plus digne d'être prise immédiatement en considération. Cette idée de la double révélation, le Šayḫ al-Akbar en trouve encore la preuve dans cet autre verset: «Ne hâte pas la venue du Coran avant que sa révélation à toi n'en soit décrétée et dis: – Seigneur, accrois-moi en science» (20: 114). D'un côté le Prophète doit attendre la Révélation, de l'autre il doit demander un accroissement de science dans ce que Dieu lui inspire sans intermédiaire (*bi-raʿf al-wāsiṭa*): «le hadith qui n'est pas appelé *qur'ān*». Il ne s'agit pas du hadith *qudsī*, insufflé par l'Esprit saint, mais d'une inspiration directe dont seront également l'objet les *muḥaddaṯūn*, ceux à qui Dieu parle[31]. Ailleurs, dans un passage sur les diverses modalités de la révélation et les anges qui la transmettent, Ibn ʿArabī développe un principe de distinction entre le Coran et le hadith différent mais aboutissant également à leur même origine divine: «Si ce qui est projeté est attribué à Dieu en tant qu'attribut (*bi-ḥukm al-ṣifa*), on l'appelle Qur'ān, Furqān, Torah, Psaumes, Evangile et ‹Feuillets› (*ṣuḥuf*). Si cela est attribué à Dieu en tant qu'acte (*bi-ḥukm al-fiʿl*), on l'appelle *ḥadīṯ*, *ḫabar*, *ra'y* ou *sunna*[32]». Parole qualifiée ou parole agie, la différence est fondamentale du point de vue textuel ou existenciel, mais, du point de vue de ceux dont le savoir

---

dernières traditions qui remontent à la génération suivant celle des Compagnons, montrent que le statut de la parole prophétique a préoccupé les premiers savants de l'islam. La position qu'elles expriment ne se limite sans doute pas à l'ordre de la jurisprudence.

[31] Cf. *Futūḥāt* III 561 chap. 398.

[32] *Futūḥāt* II 638 chap. 287. On peut rapprocher le point de vue à l'ordre d'Ibn ʿArabī sur la différence relative entre le Coran et le hadith de celui de l'Imām al-Ḥaramayn, al-Ǧuwaynī, cité par Suyūṭī in *al-Itqān fī ʿulūm al-qur'ān*, Le Caire 1370/1951, I 44: «La parole de Dieu révélée (*kalām Allah al-munzal* ou *al-munazzal*) est de deux sortes: selon la première, Dieu dit à Gabriel: dis au prophète à qui tu es envoyé: Dieu te dit: fais telle et telle chose, ordonne telle chose. Gabriel, ayant compris ce que lui a dit son Seigneur, descend l'apporter au Prophète et lui répète ce que son seigneur a dit. L'expression n'est pas nécessairement la même, comme un roi qui dirait à un homme de confiance: dis à un tel: le roi te fait dire: consacre-toi à mon service et rassemble ton armée pour le combat. Si l'envoyé dit: le roi dit: ne sois pas négligent à mon service, ne laisse pas ton armée en ordre dispersé et incite-la au combat, on ne pourrait le qualifier ni de mensonge ni d'insuffisance dans la transmission du message. Selon la seconde, Dieu dit à Gabriel: récite (*iqra'*) au Prophète cet écrit (*kitāb*). Gabriel descend alors apporter une parole de la part de Dieu sans rien changer, de même que le roi écrit une missive (*kitāb*), la remet à un homme sûr et lui dit: lis-la à un tel, ce qu'il fait sans changer un mot ni même une lettre». Contrairement à Ibn ʿArabī, Suyūṭī tire de cette distinction un argument en faveur de la transmission du hadith selon le sens et non la lettre. Il ajoute que certains savants anciens comme al-Zuhrī sont du même avis. Ce dernier, interrogé sur la révélation (*waḥy*), la définit ainsi: «ce que Dieu révèle à l'un de ses prophètes et qu'il confirme dans son cœur. Celui-ci le transmet alors oralement et par écrit; c'est la parole de Dieu. Il y a aussi une révélation que le prophète ne transmet pas par écrit, qu'il n'écrit pour personne et qu'il n'ordonne pas non plus d'écrire, mais dont il parle aux hommes (*yuḥaddiṯu bi-hi l-nās ḥadīṯan*), tout en leur faisant savoir que c'est Dieu qui lui a ordonné de l'expliquer aux hommes et de le leur transmettre». Suyūṭī cite aussi la tradition de Ḥassān b. ʿAṭiyya al-Muḥāribī, d'après al-Awzaʿī.

est héritage prophétique, elle exprime la double face de la réalité que le Prophète porte en lui ainsi que ses héritiers. Selon un hadith: «Les Gens du Coran sont les hommes de Dieu et son élite», or le hadith est comme le Coran puisque celui-ci dit du Prophète: «Il ne parle pas d'après la passion. Ce n'est qu'une inspiration inspirée» (53: 3-4). Pour Ibn ʿArabī, ces versets ne concernent pas le Coran mais la parole inspirée directement, comme le suggère la voix passive (*waḥyun yūḥā*), et transmise aux hommes[33]. Se faire le transmetteur de la parole divine ou du Prophète, c'est être envoyé de l'Envoyé, parfait transmetteur et donc serviteur; c'est échapper à l'impossible ressemblance à Dieu et donc à l'imperfection humaine de la *walāya* pour réaliser la perfection de la servitude. L'*isnād*, malgré toutes ses imperfections, porte en lui ce secret: la présence du premier locuteur dans la parole de son transmetteur. L'ardeur à réciter et transmettre ne s'explique pas autrement.

Le statut épistémologique du *ḫabar*

Le hadith, parole inspirée, relève de la prophétie (*nubuwwa*) et sa transmission de la mission prophétique (*risāla*). Si le cycle de la prophétie s'est achevé avec la mort du Sceau des prophètes, la connaissance inspirée qui la caractérise a été reçue en héritage par les savants. La tradition «Les savants sont les héritiers des prophètes » constitue l'un des principaux fondements de l'hagiologie akbarienne. La réception de cette science passe par celle du hadith, bien qu'il y ait une différence de degré entre la transmission par les hommes et celle reçue ou confirmée par le dévoilement. Une telle vision place le récepteur dans une situation analogue à celle des Compagnons du Prophète.

«Il est des saints qui ont un échange de parole (*ḥadīṯ*) avec le Prophète au cours d'un dévoilement, se tiennent en sa compagnie dans le monde du dévoilement et de la contemplation et reçoivent de lui ses paroles. Ils seront rassemblés avec lui comme les Compagnons dans le plus noble des lieux et le plus sublime des états. Une telle vision doit avoir lieu en état d'éveil (*yaqaẓa*). Ce saint reçoit alors directement du Prophète qui lui confirme l'authenticité de certains hadiths dont la transmission a été critiquée»[34].

Cette mise en présence, virtuelle dans le cas de l'homme ordinaire et réelle dans le cas du saint, confère au hadith ou au *ḫabar*, terme équivalent, un statut épistémologique et une efficacité cognitive selon l'état de réceptivité de celui qui l'entend. Il y a là une certaine analogie entre cette réception et celle de la révélation. De plus l'écoute du *ḫabar* remplace provisoirement la vision directe (*ʿiyān*) en attendant que celle-ci l'accompagne, abolissant alors l'adage «entendre n'est pas comme voir» (*laysa l-ḫabar ka-l-ʿiyān*). C'est ce qui ressort de l'introduction des *Futūḥāt* où l'auteur classe ainsi les sciences:

[33] *Futūḥāt* I 230 chap. 38.
[34] *Futūḥāt* III 50 chap. 313.

- la science rationnelle (ou intellectuelle) (*ʿilm al-ʿaql*)
- la science des états spirituels (*ʿilm al-aḥwāl*). C'est la science du *taṣawwuf* ou de la Voie qui ne peut être saisie que par l'expérience «gustative» (*ḏawq*);
- La science des secrets (*ʿilm al-asrār*). Connaissance supra-rationnelle (*fawq ṭawr al-ʿaql*), elle est inspirée par l'Esprit saint (*nafaṯ rūḥ al-quds fī l-rūʿ*)[35] et réservée aux prophètes et aux saints. Cette connaissance supérieure se présente selon trois modalités. La première ressemble à la science de la raison, si ce n'est qu'elle n'est pas acquise par spéculation; la seconde à la science des états mais à un niveau supérieur; la troisième, appelée «sciences des informations» (*ʿulūm al-aḫbār*) concerne les informations ou traditions inspirées auxquelles on peut croire ou ne pas croire comme pour toute information transmise (*ḫabar*). Il s'agit par exemple de tout ce que les prophètes enseignent sur l'au-delà et auquel on croit que parce que le transmetteur est un témoin sûr (*ʿadl*).

Le message des prophètes est fondamentalement un *ḫabar* authentifié par leur impeccabilité de même que le hadith l'est par l'intégrité de ses transmetteurs. Quant aux saints, ils «enseignent des connaissances cachées et des paroles de sagesse». Issues des secrets de la Loi sacrée et dépassant la capacité de la réflexion et de l'acquisition individuelle, elles ne peuvent être reçues que par la contemplation et l'inspiration (*al-mušāhada wa l-ilhām*) ou une voie semblable. Telle est le sens de la parole du Prophète: «S'il y a dans ma communauté des hommes inspirés (*muḥaddaṯūn*), ʿUmar est des leurs»[36]. Le *ḫabar* ou le hadith véhiculent donc une connaissance inspirée et ésotérique mais susceptible d'être reçue et transmise de la manière la plus exotérique. Comme le Coran, ils sont dans leur plus stricte littéralité l'expression d'une vérité à laquelle tous ont accès mais que seuls peuvent comprendre ceux qui, à la suite des prophètes, en ont eu l'expérience directe par audition et vision.

Les saints-prophètes

Le Coran et la Sunna sont les deux sources principales de la Loi et les saints, y puisant directement, ont la connaissance la plus sûre de ses statuts. La vertu cognitive du *ḫabar* se prolonge donc dans sa fonction législative. Pourtant tous les saints ne perçoivent pas tous avec la même évidence l'identité essentielle de la Loi et de la Réalité suprême (*ʿayn al-šarīʿa ʿayn al-ḥaqīqa*), comme le professe Ibn ʿArabī[37]. Dans sa typologie de la sainteté, il distingue ceux qu'il appelle les «saints-prophètes» (*anbiyāʾ al-awliyāʾ*) parce qu'ils reçoivent la Loi d'une manière non pas identique mais analogue à celle des prophètes.

---

[35] Cette même expression est employée à propos du hadith *qudsī*.
[36] *Futūḥāt* I 31.
[37] Cf. *Futūḥāt* II 563 chap. 263. Voir la traduction de Michel Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* n° 396-7 1966 pp. 206-12.

«Il s'agit de toute personne que Dieu a établie dans l'une de ses théophanies et mise en présence de la forme manifestée (*maẓhar*) de Muḥammad ou de Gabriel et à qui cette forme angélique a fait entendre le discours des commandements de la Loi (*ḫiṭāb al-aḥkām al-mašrūʿa*) adressé à Muḥammad – sur lui la grâce et la paix – . Le discours achevé et une fois le cœur du saint ressaisi, celui qui a été le témoin de cela comprend tous les commandements légaux concernant cette communauté muhammadienne, contenus dans ce discours. Le saint les reçoit de la même manière que cette forme muhammadienne (*al-maẓhar al-muḥammadī*), grâce à l'extrême concentration provoquée par une telle présence et à cause de l'ordre de transmission (*tablīġ*) à la communauté, donné par cette forme. Il revient à lui, pleinement conscient du discours adressé par l'Esprit à la forme de Muḥammad – sur lui la grâce et la paix –. Il en sait l'authenticité d'une ‹science de certitude› ou plutôt d'un ‹œil de certitude›[38]. Il prend pour lui le commandement légal reçu par ce prophète et le met en pratique»[39].

Ce passage[40] relate incontestablement une expérience personnelle et insiste tout particulièrement sur l'analogie entre ce mode de réception de la Loi et l'état du Prophète lors de la Révélation, décrit dans plusieurs traditions[41]. Le cheikh précise plus loin l'attitude que ces saints doivent observer à l'égard des autres savants. Ils ne doivent chercher en rien à réfuter les docteurs de la Loi, même s'ils sont convaincus de science certaine que ces derniers se trompent. Ils se trouvent dans la même situation que le *muǧtahid* qui doit pratiquer ce que sa preuve (*dalīl*) lui indique, sans pour autant critiquer le partisan d'une autre opinion. Ils exercent par ailleurs une fonction de préservation de la Loi, analogue à celle que les prophètes des Fils d'Israël assurèrent pour la loi de Moïse, d'où la parole du Prophète: «Les savants de cette communauté sont les prophètes des Fils d'Israël»[42], justifiant la dénomination de ces saints. Ibn ʿArabī classe dans cette catégorie les savants parmi les Compagnons et ceux qui leur ont succédé, Suivants et Suivants des Suivants, comme al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Sīrīn, Sufyān al-Ṯawrī, Ibn ʿUyayna, Mālik, Ibn Abī Rabāḥ, Abū Ḥanīfa et leurs successeurs comme Šāfiʿī et Ibn Ḥanbal ainsi

---

[38] Expressions coraniques (cf. Coran 102: 5–7) devenues termes techniques du *taṣawwuf*. Pour leur sens chez Ibn ʿArabī, voir les références citées par Suʿād Ḥakīm, *al-Muʿǧam al-ṣūfī*, Beyrouth 1981 pp. 1250–2.

[39] *Futūḥāt* I 150 chap. 14. Ce passage précède celui, cité plus haut, où le doute est jeté sur les jugements de non authenticité ou au contraire d'authenticité à propos de maint hadith.

[40] Cité par Claude Addas, dans *Ibn ʿArabi* p. 126 ainsi que par William C. Chittick, *The Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY Albany 1989 p. 251-2.

[41] Voir notamment Buḫārī, *bad' al-waḥy* 2: «O Envoyé de Dieu, comment te vient la Révélation? – Parfois elle me vient comme le tintement de la cloche et c'est le plus éprouvant pour moi. Quand elle s'interrompt, j'ai retenu ce qui a été dit. Parfois l'ange prend la forme d'un homme; il me parle et je retiens ce qu'il me dit».

[42] Pour Saḫāwī, d'après son maître Ibn Ḥaǧar, ce hadith n'a pas de fondement (*lā aṣla lahu*), cf. *al-Maqāṣid al-ḥasana*, Beyrouth 1985 p. 459 n° 702. Selon al-ʿAǧlūnī toutefois, plusieurs auteurs, tels Faḫr al-Dīn al-Rāzī ou Ibn Qudāma al-Maqdisī le considèrent comme une parole du Prophète (*ḥadīṯ marfūʿ*), cf. *Kašf al-ḫafā'* II 64 n° 1744.

que tous ceux qui ont pareillement oeuvré à la préservation des statuts légaux (*ḥifẓ al-aḥkām*). Il les distingue de ceux qui, depuis les Compagnons jusqu'aux maîtres du *taṣawwuf*, ont hérité de «la connaissance des états spirituels de l'Envoyé et des secrets de ses sciences» (*aḥwāl al-rasūl wa asrār ʿulūmi-hi*). Une telle distinction, très spécifique de l'hagiologie akbarienne, permet de comprendre combien la question du hadith est liée à celle de la jurisprudence[43]. L'authentification des hadith par la voie du dévoilement a, comme on l'a vu, des incidences immédiates sur ses positions juridiques. A propos de la possibilité d'accomplir la circumambulation autour de la Kaʿba à n'importe quel moment de la journée, il invoque la vision en rêve de son propre hadith, confortant, dit-il, celui de Nasaʾī dont il n'était pas sûr[44]. Le rapprochement qu'il établit entre vision et transmission, ne lui appartient sans doute pas en propre mais il est le seul à l'avoir argumenté avec autant de clarté et de force. Sa référence privilégiée au hadith dans ses positions juridiques et son rejet de toute imitation de principe du malikisme ou des autres écoles, lui a valu, ainsi qu'à quelques uns de ses contemporains, d'être taxé de ẓāhirisme. Si l'on entend par ce terme une école juridique, cela contredit cette tendance en général et la position d'Ibn ʿArabī en particulier[45]. Il est par contre exact que la personnalité et l'œuvre d'Ibn Ḥazm ont exercé une influence sur lui et d'autres de ses contemporains, à commencer par le calife almohade Abū Yūsuf Yaʿqūb admirateur du savant andalou.

Ibn ʿArabī suivit l'enseignement de plusieurs maîtres qui étudièrent eux-même auprès de Šurayḥ al-Ruʿaynī, l'un des principaux disciples et transmetteurs d'Ibn Ḥazm[46]. Non seulement il étudia le *Muḥallā bi-l-āṯār* de ce dernier[47] mais en rédigea un résumé: *al-Muʿallā fī muḫtaṣar al-Muḥallā*[48]. Il composa de même un ré-

---

[43] Sur le *maḏhab* d'Ibn ʿArabī, voir Michel Chodkiewicz , *Un Océan sans rivage*, Paris 1992 pp.76-80.

[44] *Futūḥāt* I 706, chapitre 72 sur le pèlerinage, *fī waqt ǧawāz al-ṭawāf*, cité par Claude Addas; *Ibn ʿArabî* p.127.

[45] Ibn ʿArabī rejette énergiquement toute appartenance à un *maḏhab*. Il l'affirme avec force à plusieurs reprises et dans son œuvre poétique en particulier:

«On me rattache à Ibn Ḥazm, or je ne suis pas de ceux qui disent: Ibn Ḥazm a dit.

Non, ni lui ni un autre. Je professe le texte du Livre. Telle est ma science.

Ou bien l'Envoyé a dit ou encore tous s'accordent à dire comme moi: tel est mon jugement» (*Dīwān*, rééd. de Būlāq p.47). Cf. M.Chodkiewicz, op. cit. p.78.

[46] Cf. *Futūḥāt* II 302 chap. 177 où est évoqué le décompte des Noms divins par Ibn Ḥazm, fondé, précise le Cheikh, sur des hadith authentiques. Il rapporte cet enseignement d'après ʿAlī b. ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-Firyābī, d'après ʿAbd al-Ḥaqq b. ʿAbdallāh al-Išbīlī, d'après Šurayḥ al-Ruʿaynī, d'après Ibn Ḥazm.

[47] Un hadith sur le pèlerinage rapporté par Ibn Ḥazm dans le *Muḥallā* avec *isnad*, est cité dans *Futūḥāt* I 747. On sait par ailleurs qu'Ibn ʿArabī à Damas prêta sa propre copie du *Muḥallā* à ʿIzz al-Dīn Ibn ʿAbd al-Salām; cf. Gerald Elmore, *The Fabulous Gryphon*, p.45 note 170.

[48] Cité par G.Elmore p.42 note 156 cf. O.Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabi* p.307 n° 275.

sumé du *Ibṭāl al-qiyās wa l-ra'y wa l-istiḥsān wa l-taqlīd wa l-taʿlīl*[49]. Cependant c'est au moins autant par la vision dans le monde imaginal que par les livres qu'Ibn ʿArabī est entré le plus souvent en relation avec ses prédécesseurs. Le respect qu'il voue à la mémoire d'Ibn Ḥazm s'explique en partie par une vision où il vit son être se fondre dans celui du Prophète parce que, précise-t-il, il était des *ahl-ḥadīṯ*[50]. Sur un plan polémique, il dresse un réquisitoire parfois très dur contre les *fuqahā'* de son temps et leur reproche, entre autres, de préférer souvent l'opinion de leur école juridique à la Sunna[51]. Ceci explique qu'il ait pu être considéré comme l'un des propagandistes du Ẓāhirisme d'Ibn Ḥazm en Orient[52].

Le Šayḫ al-Akbar donne en effet, en matière de jurisprudence, la préférence absolue au hadith, considérant qu'une tradition même faible est toujours préférable à la parole d'un imam[53]. Il admet en général assez largement divers catégories de hadith, tel le *mursal* si le Suivant qui le rapporte, transmet en général le hadith d'après un Compagnon. Pour lui l'autorité des traditions transmises de façon isolée (*āḥād*) ne diffère pas fondamentalement de celles transmises par de nombreuses voies (*mutawātir*), à moins qu'il n'y ait contradiction entre les deux. Plus généralement, du point de vue de la qualification légale des actes (*ḥukm*), l'autorité du Coran et celle de la Sunna sont équivalentes.

Ces positions, il les partage avec nombre des tenants de la science des *uṣūl al-fiqh*. Comme beaucoup, il admet les traditions faibles qui encouragent la pratique d'œuvres pieuses. Il considère même qu'un des traits spécifiques de l'héritier du Prophète est d'appliquer de la façon la plus large les hadith, authentiques ou faibles, en pratiquant régulièrement les premiers et, ne serait-ce qu'une seule fois, les seconds, en

---

[49] Ibn ʿArabī reçut cette œuvre polémique d'Ibn Ḥazm d'un Tunisois qui le tenait de Šurayḥ al-Ruʿaynī, cf. Elmore p.47 note 178. I.Goldziher signale un manuscrit du résumé d'Ibn ʿArabī à Gotha n° 640, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*; version originale 1884, p.170-1.

[50] *Futūḥāt* II 519 chap. 223. Cf. également *Mubašširāt* p.473-4: «J'ai vu en songe l'Envoyé de Dieu – sur lui la grâce et la paix – serrer dans ses bras l'imam, le traditionniste Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd Ibn Ḥazm, l'auteur du *Muḥallā*, qui était un imam dans le hadith, en avait la science et le mettait en pratique. La lumière enveloppait la personne de l'Envoyé de Dieu et celle d'Ibn Ḥazm; ils ne faisaient plus qu'un, comme un seul corps. Ceci par la bénédiction du hadith».

[51] Voir, entre autre, *Futūḥāt* III 68-70 chap. 318, éloquemment intitulé *fī manzil nasḫ al-šarīʿa al-muḥammadiyya wa ġayr al-muḥammadiyya bi-l-aġrāḍ al-nafsiyya*: «de la station de l'abrogation de la loi muhammadienne et non-muhammadienne par les intérêts individuels». Ce chapitre a été traduit par Cyrille Chodkiewicz dans Ibn ʿArabī, *les Illuminations de La Mecque*. Paris 1988 pp.212-223. Deux visions rapportées dans les *Mubašširāt* (op. cit.) réprouvent également cette attitude des *fuqahā'*.

[52] Cf. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān* VII 1, cité par G.T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*, Leiden 1998, p.45.

[53] *Futūḥāt* II 162 chap. 88 sur «les fondements des statuts légaux» (*uṣul aḥkām al-šarʿ*), traduit également par C.Chodkiewicz, *Illuminations* pp.191-211, sur la Sunna en particulier, voir pp.201-4. Ces passages sont également cités, mais sans références, par Maḥmūd M.Ġurāb, *al-Fiqh ʿinda al-Šayḫ al-Akbar Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī*, Damas 1401/1981, pp.56-60.

tenant compte de toutes les nuances apportées par les diverses versions, sans s'attacher strictement aux critères extérieurs de validité du hadith, sauf bien sûr en matière de licite ou d'illicite. Il conseille au mufti de toujours conseiller le plus facile tout en choisissant pour soi-même le plus rigoureux. L'imitation du Prophète dans la conformité à la Sunna conduit en effet, selon le Coran, à l'amour divin: «Dis: si vraiment vous aimez Dieu, alors suivez-moi, Dieu vous aimera» (3: 31).

L'herméneutique du hadith

Le statut de parole révélée confère au hadith non seulement une autorité quasi-identique à celle du Coran en matière de qualification légale, mais également un traitement comparable à celui du Livre en matière d'exégèse. Pour l'une ou pour l'autre des deux références scripturaires, la langue arabe, telle qu'elle était comprise par ses premiers locuteurs, reste le premier critère de la compréhension. Toutefois la polysémie du langage exige un critère supplémentaire: la conformité aux principes fondamentaux de l'islam qui doit réguler l'interprétation. La théodicée en particulier doit répondre à cette double exigence: une attention extrême à l'expression littérale des réalités divines et le respect absolu de la transcendance (*tanzīh*). C'est sur ce double principe qu'Ibn ʿArabī fonde son interprétations des *mutašābihāt*, ces expressions coraniques ou prophétiques où Dieu semble ressembler aux créatures. Le titre du chapitre 3 des *Futūḥāt*: «La transcendance de Dieu à l'égard de toute similitude ou anthropomorphisme que pourrait contenir les mots par lesquels Il se désigne Lui-même dans Son Livre ou par la voix de Son Envoyé – sur lui la grâce et la paix –» montre un fois de plus que la Sunna a la même valeur argumentative que le Coran, ici dans le domaine du credo. De fait, à part la question de 'l'oubli' de Dieu, tous les exemples cités sont extraits du hadith. Après avoir évoqué les capacités et les limites de l'intelligence humaine, Ibn ʿArabī établit ainsi les règles de l'interprétation:

«L'Envoyé de Dieu – sur lui la grâce et la paix – a dit: ‹Dieu s'est voilé aux intelligences comme il s'est voilé aux regards et l'Assemblée supérieure[54] le recherche comme vous-même vous le recherchez›[55]. Ainsi doit-il en être de la transcendance et de la négation de la ressemblance et de la similitude. Les anthropomorphistes se sont égarés à cause de l'interprétation (*taʾwīl*) et du sens immédiat donné aux versets et aux traditions sans considération de la transcendance exigée par Dieu. Cela les a conduits à l'ignorance pure et à l'impiété manifeste. Si seulement ils avaient recherché le salut en laissant traditions et versets tels quels, sans prendre aucune position à leur sujet, en remettant à Dieu et à son Envoyé la science de ces expressions et en disant: ‹nous ne savons pas›! La parole de Dieu ‹Rien n'est comme Lui› aurait dû leur suffire. Quand un hadith exprime similitude et ressemblance de Dieu à quelque chose, alors qu'Il a nié toute ressemblance à son propos, il faut que cette tradition comporte un aspect de transcendance connu de Dieu et ex-

[54] Des anges: *al-malaʾ al-aʿlā*.
[55] Nous n'avons pas trouvé l'origine de cette tradition.

primé en ces termes en raison de la compréhension qu'en avait l'Arabe dans la langue duquel le Coran a été révélé. On ne trouvera jamais aucun terme, dans une tradition ou un verset, qui soit un argument scripturaire (*naṣṣ*) en faveur de la similitude. Ce terme, tel qu'il est employé par les Arabes, peut comporter plusieurs sens, les uns conduisant à la similitude, les autres à la transcendance. Celui qui l'interprète dans le premier sens, commet une injustice envers ce terme en ne lui donnant pas le droit que lui confère l'imposition dans la langue (*waḍʿu-hu fī l-lisān*) ainsi qu'une transgression à l'égard de Dieu en lui imputant ce qui ne Lui convient pas».

Le premier exemple donné par l'auteur donne une idée de son attachement rigoureux à la lettre comme à la transcendance divine:

«L'une de ces expressions est le retournement (*qalb*) du cœur entre deux des doigts de Dieu[56]. La raison constate que, compte tenu de l'imposition du sens propre et figuré, attribuer un membre à Dieu est impossible. Le doigt est un mot polysémique désignant tantôt le membre, tantôt le bienfait (suit un vers à l'appui). Les Arabes disent aussi: ‹combien le doigt d'un tel sur ses biens est excellent!› pour parler du bon effet de sa gestion sur leur accroissement. Par ailleurs, le retournement le plus prompt est celui des doigts, étant donné leur petit volume et leur parfaite maîtrise d'eux-mêmes. Leur mouvement est plus rapide que celui de la main ou d'un autre membre. Le retournement par Dieu des cœurs étant le plus rapide qui soit, le Prophète – sur lui la grâce et la paix – l'exprima éloquemment dans son invocation d'une manière comprise par les Arabes. En effet, le retournement exprimé par le terme de *taqlīb* est toujours effectué par la main dont les doigts font partie et sa rapidité est encore plus nette dans les doigts. Aussi le Prophète invoquait-il Dieu ainsi: ‹O toi qui retournes les cœurs (*yā muqallib al-qulūb*), affermis mon cœur dans ta religion›[57]. Le retournement des cœurs par Dieu est ce qu'Il crée en eux comme intention d'accomplir le bien ou le mal. L'homme a conscience de la succession des pensées contradictoires dans son cœur, c'est-à-dire du retournement des cœurs par Dieu et il ne peut se départir de cette science. Aussi le Prophète disait-il: ‹O toi qui retournes les cœurs, affermis mon cœur dans ta reli-

---

[56] Dans l'édition de Būlāq I 122 (2e éd. en 8 volumes): «entre deux des doigts du Tout-Miséricordieux; Il le retourne comme il veut». Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, qadar 7,* Istanbul 1329 H. VIII 51: «Tous les cœurs des fils d'Adam se trouvent entre deux des doigts du Tout-Miséricordieux, comme un seul cœur; Il le tourne là où il veut» ou Ibn Māǧa, *Sunan, muqaddima* 13, éd. ʿAbd al-Bāqī, I 72 hadith n°199: «Il n'est de cœur qui ne se trouve entre deux des doigts du Tout-Miséricordieux; s'Il veut, Il le redresse; s'Il veut, Il le fait dévier.»

[57] Cf. Tirmiḏī, *Ǧāmiʿ, da'awāt* 89 avec le commentaire *Tuḥfat al-aḥwaḏī* IV 266: «... Je demandais à Umm Salama: – ô mère des croyants, quelle était l'invocation la plus fréquente de l'Envoyé de Dieu quand il était chez toi? – Son invocation la plus fréquente, répondit-elle, était: ‹Ô Toi qui retournes les cœurs, affermis mon cœur dans ta religion›. Elle ajouta: je lui demandai: – comment se fait-il que ton invocation la plus fréquente est ‹O Toi qui retournes les cœurs, affermis mon cœur dans ta religion›. – O Umm Salama, répondit-il, il n'est d'homme dont le cœur ne se trouve entre deux des doigts de Dieu. Celui qu'Il veut, Il le redresse; celui qu'Il veut, Il le fait dévier». Voir les autres références du hadith dans *Concordance et indices* V 459.

gion›[58]. Dieu – exalté soit-Il – dit: ‹Il lui (āl'âme) inspira sa prévarication et sa crainte pieuse› (Coran 91: 8). Cette inspiration est le retournement des cœurs; les doigts indiquent sa rapidité et le nombre deux les pensées, bonne et mauvaise. Si l'on comprend ainsi le sens du doigt et le fait qu'il signifie à la fois le membre, le bienfait et les effets bénéfiques, comment le comprendre comme un membre du corps? Les autres sens, compatibles avec la transcendance, sont ce que nous recherchons. Nous devons ou bien nous taire ou bien remettre la science de ces expressions à Dieu et à ceux à qui Dieu en a donné la connaissance, envoyé missionné ou saint inspiré»[59].

A ce commentaire théologique, Ibn ʿArabī en ajoute un autre d'ordre métaphysique en précisant que dans les deux doigts réside «le secret de la perfection essentielle qui, lorsqu'il est dévoilé aux regard le Jour de la Résurrection, fait que l'homme s'empare de son père, s'il est incroyant, et le jette dans le feu, sans éprouver ni douleur ni compassion, par le secret de ces deux doigts dont le sens est unique et double l'expression». La dualité de ces deux doigts symbolise donc la dualité originelle de la manifestation, comme le paradis et l'enfer, qui provient des noms divins opposés les uns aux autres mais non duels au sens numérique. Le secret des deux doigts réside donc dans la lettre du *ḫabar* comme dans la croyance droite; il ne peut être découvert que par le dévoilement ou dans l'au-delà. L'interprétation est donc bien le *ta'wīl*, au sens coranique de ce mot, c'est-à-dire l'avènement du sens final, anticipé par l'inspiration et non le *ta'wīl* illégitime des opinions individuelles.

Ibn ʿArabī lit et comprend les hadiths comme le Coran, c'est-à-dire en retrouvant dans la lettre le sens que l'orientation métaphysique de son herméneutique lui permet de découvrir. La démarche philologique constitue la première étape d'une exégèse qui opère ensuite par transposition symbolique pour aboutir à une explicitation doctrinale. Dans le chapitre des *Futūḥāt* sur le jeûne, à propos de la prière de veille dans l'attente de la ‹Nuit du Destin›, est citée une tradition rapportée par Tirmiḏī[60], d'après Abū Ḏarr al-Ġifārī. Celui-ci raconte que le Prophète pria avec ses Compagnons la vingt-troisième nuit de ramadan jusqu'à la fin du premier tiers de la nuit, puis la vingt-cinquième jusqu'à la moitié de la nuit. La vingt-septième nuit, il appela tous les siens et pria si longtemps que, précise Abū Ḏarr, «nous craignîmes de manquer *al-falāḥ*». Interrogé sur le sens d'al-*falāḥ* (qui signifie le plus souvent ‹félicité›), le Compagnon précisa qu'il entendait par cette expression *al-saḥūr*, le repas que l'on prend à la fin de la nuit, juste avant l'aube, avant de commencer le jeûne. Le Cheikh s'émerveille de l'expression choisie par Abū Ḏarr pour désigner le *al-saḥūr*. *Falāḥ*, indique-t-il, signifie ‹permanence› (*baqā'*)[61]. Le

---

[58] Ibn ʿArabī fait ici allusion à des variantes du hadith.

[59] *Futūḥāt* I 95–96, édition O.Yahya II 104–7 (qui malheureusement ne tient pas compte de celle de Būlāq I 122–3).

[60] *Ǧāmiʿ*, commentaire *Tuḥfat al-aḥwaḏī* II 72–3. Pour d'autres versions, voir *Concordance* V 196.

[61] C'est l'un des sens donnés par le *Lisān al-ʿarab*, reprod. Būlāq III 380–1 qui cite à

retour à l'un des sens, ancien et pré-coranique, de *falāḥ*, est un moyen pour sonder la profondeur eschatologique et métaphysique de l'expression. Pour Ibn ʿArabī, Abū Ḏarr a voulu attirer l'attention des auditeurs sur le fait que l'homme ne se trouve en état de jeune que de manière adventice (*bi-l-ʿaraḍ*), le jeûne n'appartenant dans son essence qu'à Dieu et s'interrompant pour l'homme avec la mort. Ce dernier dans l'au-delà, demeure de permanence (*baqāʾ*), mange et boit selon le Coran. Le jeûneur se souvient de cette permanence paradisiaque au moment du *saḥūr* mot de même racine que *saḥar*, la dernière partie de la nuit, juste avant l'aube. Ce temps a donc une face tournée vers la nuit et une autre vers le jour, ce qui symbolise la condition existencielle de l'homme, entre l'Etre nécessaire en soi et le néant, autrement dit sa condition d'être possible (*mumkin*). Même s'il arrive à l'homme d'être revêtu de qualités divines, comme celle que représente le jeûne, il doit à jamais se souvenir qu'il est en ‹permanence› un être possible, comme le lui rappelle le *saḥūr* appelé pour cette raison *falāḥ*. Techniquement, Ibn ʿArabī ne procède pas différemment que la plupart des commentateurs du Coran: par le recours à un sens attesté ‹dans la langue› (*fī l-luġa*) et par le rapprochement symbolique de termes de même racine. Mais seule l'acuité de son regard métaphysique et sa doctrine de la servitude absolue ont permis une telle lecture du hadith[62].

La transposition de sens du plan de la compréhension immédiate vers celui de l'interprétation spirituelle s'accomplit de multiples manières, par le truchement de la langue mais aussi par déduction ou considération d'ordre théologique ou spirituel. C'est le cas du hadith dit de ʿUkāša. Le Prophète ayant parlé de soixante-dix mille qui entreront au Paradis ‹sans compte›, ʿUkāša avait demandé au Prophète de prier pour qu'il soit l'un d'eux, ce qu'il avait fait. Ces soixante dix mille sont définis par le Prophète comme «ceux qui ni ne cherchent de formules de guérison ni ne pratiquent la cautérisation ni ne tirent les augures mais s'en remettent à leur Seigneur»[63]

A propos de ceux qui ne cherchent pas de formules de guérison (*lā yastarqūn*), Ibn ʿArabī fait remarquer que le Prophète lui-même a pratiqué ce genre de soins car il est un modèle pour les forts et les faibles et une miséricorde pour le monde. Le fait que le Prophète ait eu recours à des formules de guérisons (*ruqya*) ne porte nullement atteinte à sa station qui est en soi inconnue du reste des hommes. «Ceux qui ne tirent pas les augures» (la *yataṭayyarūn*) est expliqué ainsi: l'oiseau (*ṭāʾir*, dont on tirait augure) représente le lot (*ḥaẓẓ*) échu à chacun. Ces êtres ont renoncé aux «lots» de leurs âmes et ne se préoccupent que des œuvres dont Dieu les a chargés, pour Lui et non pour une quelconque récompense. Ils «ne pratiquent pas sur eux la cautérisation» car celle-ci nécessite l'usage du feu. Or Dieu les a protégés à leur insu du Feu. Ils «s'en remettent à leur Seigneur» (*yatawakkalūn*). Ils prennent Dieu comme mandataire (*wakīl*), «connaissance médiane procédant du but second» (*maʿrifa wusṭā min al-qaṣd al-ṯānī*). Il commente ainsi cette expres-

---

l'appui, une expression comme *falāḥ al-dahr*: ‹à tout jamais›, deux vers de poésie antéislamique et le hadith d'Abū Ḏarr.

62 Cf. *Futūḥāt* I 660; éd. O.Yahya IX 442-3.

63 Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, ṭibb* 17, 42 et *Concordance* II 292.

sion: «Ces hommes considèrent que Dieu a créé les choses pour eux et qu'Il les a créés pour Lui. Si bien qu'ils L'ont pris comme mandataire pour ce qu'Il a créé pour eux, afin qu'ils se consacrent à ce pour quoi Dieu les a créés. Cette attitude constitue un rang intermédiaire car au dessus se trouve un rang supérieur correspondant au but premier. Selon celui-ci, Dieu n'a rien créé du monde si ce n'est pour Lui, pour Le glorifier par Sa louange, ce dont nous bénéficions par sollicitude et conséquence. Le but second est ce dont nous avons parlé précédemment: lorsque Dieu nous créa et nous soumit tout ce qui est dans les cieux et la terre, il voulut qu'il y ait dans le monde humain et non humain des êtres qui s'en remettent totalement à Lui et croient que Dieu a en toute chose une face, ce que seul professe un croyant...». Le Cheikh explicite ensuite la relation entre la foi et la remise de toute chose à Dieu (*tawakkul*). La connaissance de l'être réel dans les choses exige que l'on prenne Dieu comme mandataire sans considérer pour autant que nous lui confions ce qui nous appartient comme propriété (*milk*). Les biens ne sont attribués par Dieu à l'homme que comme une dépendance (*istiḥqāq*), telle la selle appartenant à une monture ou la porte à une maison. Ces hommes décrits dans ce hadith n'ont pas nécessairement conscience de toute la profondeur de leur attitude mais entrent au Paradis «sans compte», c'est-à-dire sans avoir pris en compte la portée cognitive de leur attitude de croyants, mais par sollicitude divine. «Ils ne sont pas doués de vision intérieure, mais leurs actes sont comparables à ceux qui bénéficient d'une telle vision»[64].

Après avoir rapproché deux mots de même racine (*yataṭayyarūn-ṭa'ir*) ou un mot et un sens connexe (*yaktawūn-* feu), Ibn ʿArabī procède à des développements d'ordre métaphysique qui le conduisent à découvrir des sens inhabituels mais linguistiquement recevables. C'est le cas de l'expression *bi-ġayri ḥisāb*, fréquente dans le Coran et comprise généralement ainsi: «sans [qu'aucun] compte [ne leur soit demandé]». Ibn ʿArabī, fidèle à sa lecture littérale, comprend «sans compte», c'est-à-dire: «sans qu'ils ne l'escomptent»; interprétation fondée sur le *kašf*, science sûre, non pour les autres mais pour soi-même. Une telle démarche herméneutique trouve donc en elle-même sa propre justification. Ibn ʿArabī n'écrit pas pour l'ensemble de la communauté mais pour lui-même et ‹nos semblables›, selon sa propre expression, ceux à qui la science s'impose de l'intérieur et qui perçoivent le sens et la portée métaphysique de ce que d'autres réalisent simplement par les œuvres.

L'un des meilleurs exemples de commentaire de hadith que nous ait laissé Ibn ʿArabī est certainement le vingt-septième et dernier chapitre des *Fuṣūṣ al-ḥikam* sur le Verbe muhammadien. Il consiste dans un commentaire du hadith: «On m'a fait aimé de votre monde trois choses: les femmes, le parfum et la ‹fraîcheur de mon œil› a été mise dans la prière»[65]. L'analyse de ce texte mériterait une étude indépendante. On se contentera donc d'y renvoyer le lecteur[66] en remarquant sim-

---

[64] *Futūḥāt* III 219–20 chap. 348.

[65] Nasaʾī, *Sunan*, *ʿišrat al-nisāʾ* 1, Le Caire 1348/1930 reprod. Beyrouth VII 61–2; Ibn Ḥanbal *Musnad* III 128, 199, 285.

[66] *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. Abū l-ʿAlāʾ ʿAfīfī, Le Caire 1365/1946 pp.214–26; traduction

plement que le choix d'un hadith pour illustrer «une parole muhammadienne» atteste que celle-ci a bien pour le Shaykh al-Akbar le statut de révélation et qu'elle synthétise comme le Coran, mais comme parole humaine, l'ensemble des révélations et des verbes prophétiques antérieurs. L'étude du hadith dans l'œuvre d'Ibn ʿArabī ne pouvait pas ne pas nous conduire à la doctrine de l'Homme universel (*al-insān al-kāmil*), intermédiaire entre le créé et l'incréé car le hadith est à la fois du côté de l'être contingent (*ḥādiṯ*) et de la parole inspirée, révélée par Dieu, car le Coran se nomme lui-même *ḥadīṯ*. L'importance exceptionnelle accordée à la Sunna, en islam et chez Ibn ʿArabī en particulier, comme accomplissement nécessaire de la Parole divine, réside donc dans sa fonction unitive et séparative du Verbe à deux faces, divine et humaine.

Conclusion

On pourrait se demander pour conclure où réside l'originalité des points de vue d'Ibn ʿArabī sur le hadith, sur sa transmission et son interprétation. Sur le plan de la Loi, il partage avec un certain nombre de ses contemporains et avec beaucoup d'autres avant et après lui, l'idée que l'opinion d'un juriste, aussi prestigieux soit-il, ne saurait prévaloir sur la tradition prophétique. En affirmant de façon répétée la supériorité de la science inspirée sur celle des savants ordinaires, il ne fait qu'exprimer la conviction de tous les maîtres du *taṣawwuf*. L'importance qu'il accorde à l'*isnād*, moins comme instrument d'authentification que de transmission d'une présence ne lui appartient certainement pas en propre. Le fait que de nombreux maîtres spirituels aient été également des *muḥaddiṯūn*, aussi bien dans les premiers temps du soufisme qu'à son époque, le prouve amplement.

Le rôle d'Ibn ʿArabī, dans le domaine du hadith comme dans d'autres, a été non d'émettre des idées nouvelles, mais de croiser des domaines qui ne se rencontraient guère, au moins explicitement. Il fait ainsi coïncider le respect des règles formelles de la transmission avec des exigences qui semblent d'un autre ordre, lorsqu'il prône le respect absolu de la lettre tout en faisant de la vision directe du Prophète l'idéal d'une transmission parfaite ou lorsqu'il souligne la vertu de servitude attachée à l'acte même de transmettre, considérant les *ahl al-ḥadīṯ*, quels qu'ils soient, comme les véritables héritiers de la prophétie.

La question des rapports entre le Coran et la Sunna a-t-elle jamais été posée si nettement? Théologiens et juristes ont souvent placé sur le même plan l'autorité de l'un et de l'autre, plusieurs passages coraniques allant dans ce sens. Mais est-on remonté, comme le fait Ibn ʿArabī, à la source même de l'inspiration? Le statut du hadith, comme on l'a remarqué, s'inscrit directement dans sa prophétologie et

---

française: Muhyi-d-din Ibn ʿArabî, *La sagesse des prophètes*, trad. Titus Burckhardt, Paris 1955, pp.181–206 ou Ibn Arabî, *Le livre des chatons des sagesses*, trad. Charles-André Gilis, Beyrouth 1418-9/1997-8, II 687–713 et traduction anglaise: Ibn Arabi, *The Bezels of Wisdom*, trad. R.W.J. Austin, London 1980, pp.272–84.

donc son hagiologie et soulève la question des rapports complexes entre prophétie et sainteté.

Ce n'est pas dans la manière dont il traite de tel ou tel point particulier que réside son apport le plus décisif au développement de la pensée musulmane mais dans la convergence de ses différentes orientations vers un axe unique. Dépassant l'opposition entre la *maʿrifa* et le *ʿilm*, la connaissance inspirée et la science des docteurs, il renvoie l'une vers l'autre, faisant de la transmission littérale le support de la plus haute réalisation spirituelle, du *ḫabar* le mode le plus parfait de connaissance. Certains, redoutant la confusion des plans, ont rejeté cette entreprise, d'autres au contraire y ont trouvé une inspiration féconde. Rechercher dans le *ḥadīṯ*, dans la parole de l'homme, celle de Dieu, n'est-ce pas là la raison d'être de toute religion et de toute voie spirituelle?